

Philippe Raynaud\*

## La Révolution anglaise

« Je voudrais dire quelles causes ont donné en Angleterre à la monarchie constitutionnelle, et dans l'Amérique anglaise à la république, le solide succès que la France et l'Europe poursuivent jusqu'ici vainement, à travers ces mystérieuses épreuves des révolutions qui, bien ou mal subies, grandissent ou égarent pour des siècles les nations. »

*Discours sur l'histoire  
des révolutions d'Angleterre.*

Dans l'œuvre de Guizot, la Révolution anglaise représente d'abord l'exemple d'une révolution réussie, qui semble incarner presque parfaitement le développement privilégié de la civilisation européenne; mais cette exemplarité de l'histoire anglaise peut tout aussi bien apparaître comme le signe d'une énigme qui se pose à l'historien, puisque la « réussite » de la Révolution anglaise constitue, au moins provisoirement, une exception d'autant plus surprenante que les analogies ne manquent pas entre son déroulement et celui de la Révolution française. L'intention politique de Guizot (montrer comment la liberté moderne peut s'insérer dans un ordre social stable) rencontre donc une question plus profonde, celle des conditions d'intelligibilité d'un événement à la fois typique et exceptionnel. Or, paradoxalement, loin de simplifier ce problème, la conception providentialiste de l'histoire que Guizot partage avec d'autres grands libéraux de son temps<sup>1\*\*</sup> ne peut que le rendre plus aigu. Le système représentatif, en effet, n'est pas seulement pour lui le régime le plus adapté à l'état social de l'Europe moderne : il est à la fois la traduction la plus fidèle des exigences de la raison en politique et le résultat nécessaire du développement de la « civilisation », préparé par l'ensemble de l'histoire européenne. D'une certaine façon, la Révolution anglaise n'est ainsi qu'un moment, d'ailleurs dépassé, d'une évolution providentielle; inversement,

\* Centre national de la recherche scientifique.

\*\* Voir notes p. 80.

pour comprendre la place privilégiée qu'elle occupe néanmoins dans la réflexion de Guizot, il faut d'abord rappeler le problème, historique et politique, que posait aux libéraux la différence entre l'histoire anglaise et l'histoire française, avant de reconstituer le système conceptuel qui sous-tend son travail historique<sup>2</sup>.

### *Les libéraux français et la Révolution anglaise*

Dans les controverses de l'époque de la Restauration, la Révolution anglaise occupe une place singulière, qui tient à la fois au caractère profondément équivoque de son dénouement (la « Glorieuse Révolution » de 1688) et aux analogies que l'on peut établir entre les deux cycles révolutionnaires français et anglais.

Historiquement, c'est d'ailleurs la Révolution française qui a mis clairement en lumière les ambiguïtés de 1688, à travers les conflits qui divisèrent alors le camp des libéraux anglais, en faisant voler en éclats les solidarités politiques nouées dans les combats pour les droits du Parlement et pour l'indépendance américaine. Or ce débat (celui qui opposa Paine et Price à Burke<sup>3</sup>) réactivait lui-même des discussions plus anciennes sur la valeur du principe monarchique et sur le sens de la révolution de 1688.

Du point de vue institutionnel, le compromis de 1688 prétend sauver à la fois les droits du Parlement et ceux de la Couronne, en affirmant conjointement la primauté du législatif et de la représentation d'un côté et, de l'autre, l'équilibre des pouvoirs et l'autonomie du Prince; mais ce compromis politique ne dépasse pas vraiment l'alternative apparue avec la première Révolution anglaise, qui éclate à nouveau en 1789 : ou bien c'est de la nation elle-même et de sa représentation que le roi tient ses pouvoirs — et l'existence de la monarchie est subordonnée au consentement de la nation —, ou bien le pouvoir exécutif et la prérogative royale ont une consistance réelle — et l'apparente primauté du législatif dépend en fait d'un ordre statutaire supérieur, sur lequel le Parlement n'a aucune prise.

L'histoire de la Révolution anglaise pose un problème de même nature : d'un côté, la « Glorieuse Révolution » peut être rapprochée de celle de 1789 (elle repose sur une décision révolutionnaire du Parlement agissant au nom du corps politique); mais, d'un autre côté, on peut y voir aussi une simple restauration des libertés traditionnelles du peuple anglais, répondant à une situation d'urgence (ce qui revient à nier son caractère volontaire et délibéré).

Les deux systèmes d'interprétation présentent des difficultés symétriques. Dans un cas, chez Burke, la prééminence du Parlement reste difficilement compréhensible et la Révolution elle-même pose un problème apparemment insurmontable puisqu'elle brise la

continuité du royaume. Dans l'autre, chez Paine, l'institution monarchique introduit dans les institutions anglaises un élément despotique en même temps que l'incohérence<sup>4</sup>, et son maintien en 1688 est un acte arbitraire, puisqu'il assujettit les générations futures à une décision du Parlement. Or, ces difficultés n'ont pas disparu lorsque, en France, l'opinion libérale en est venue à considérer que la Révolution anglaise avait mieux « réussi » que la Révolution française. L'accord apparent sur la supériorité de l'Angleterre — accord qui n'est du reste pas unanime — s'accompagnait en fait de divergences très profondes, dont témoigne la diversité des interprétations de l'histoire anglaise.

Dans les premières œuvres de Benjamin Constant ou de Mme de Staël qui, à l'époque du Directoire, défendaient le régime républicain, on trouve encore des réticences assez importantes à l'égard des institutions anglaises, considérées comme un système peu cohérent, issu d'un simple compromis entre les aspirations révolutionnaires et les traditions aristocratiques. Or, d'une certaine façon, leur ralliement ultérieur à la monarchie parlementaire, voire à la Charte, ne modifie pas totalement cette appréciation. La Charte est acceptée et défendue sans que cela entraîne aucun compromis théorique avec les principes de l'Ancien Régime et, inversement, la défense du régime de la monarchie limitée (ou plutôt du « pouvoir neutre ») requiert des principes nouveaux, qui relèguent au second plan les aspects traditionnels ou aristocratiques de la Constitution d'Angleterre. De l'autre côté du courant libéral, chez Chateaubriand, l'admiration constante pour le système anglais se fonde au contraire sur l'idée des racines aristocratiques de la liberté, idée qui s'accompagne du refus de l'idée moderne de souveraineté nationale, et d'une fidélité jamais démentie à la cause de la légitimité : dans ce cadre-ci, le compromis anglais représente le modèle de ce que doit réaliser la France post-révolutionnaire pour rétablir la continuité de la tradition<sup>5</sup>. Dans la génération suivante, enfin, chez un libéral militant comme Augustin Thierry, la révolution de 1688 est presque un contre-modèle, puisqu'elle est « aristocratique », et qu'elle reste incapable, du fait de ses bases sociales, de réaliser vraiment le but de la Révolution, la participation de la nation à l'autorité politique<sup>6</sup>.

### *L'Angleterre et la France : de la liberté au pouvoir*

C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'attitude de Guizot à l'égard de la Révolution anglaise. Même s'il condamne l'abstraction révolutionnaire, Guizot est rationaliste, et reste assez éloigné des préoccupations traditionalistes qui, à travers la célèbre apologie des préjugés, se font jour dans la défense burkienne de la Constitu-

tion anglaise. Ce qu'il écrit du sentiment patriotique qui, pour survivre dans le monde moderne, est « condamné [...] à subir constamment l'épreuve de la publicité, de l'examen [...], à n'être plus un préjugé, une habitude, [...] condamné à avoir raison<sup>7</sup> » exprime en fait son inspiration la plus profonde. Critiques des illusions de la philosophie des Lumières, Guizot et les Doctrinaires sont cependant eux-mêmes animés par un projet de rationalisation, et ils ne peuvent se satisfaire des principes simplement conservateurs, empiristes ou traditionalistes. De là une position ambiguë, qui se prétend aussi éloignée de l'irrationalisme conservateur que de l'activisme des Lumières françaises, et qui se traduit par l'insistance sur le problème du gouvernement; de là aussi, de la part de Guizot au début de sa carrière, une attitude profondément ambivalente à l'égard de l'histoire anglaise.

À première vue, en effet, l'Angleterre s'oppose à la France comme le bon sens pratique à l'esprit abstrait ou spéculatif des philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle :

« Au XVI<sup>e</sup> siècle, la révolution avait commencé par des idées, par des discussions intellectuelles; mais elle avait presque aussitôt abouti à des événements. Les chefs des partis intellectuels étaient très promptement devenus des chefs de partis politiques; les réalités de la vie s'étaient mêlées aux travaux de l'intelligence. Il en était arrivé ainsi au XVII<sup>e</sup> siècle, dans la Révolution d'Angleterre. En France, au XVIII<sup>e</sup> siècle, vous voyez l'esprit humain s'exercer sur toutes choses, sur les idées qui se rattachaient aux intérêts réels de la vie et devaient avoir sur les faits la plus prompte et la plus puissante influence. Et cependant les meneurs, les acteurs de ces grands débats restent étrangers à toute espèce d'activité pratique, purs spéculateurs qui observent, jugent et parlent sans jamais intervenir dans les événements. À aucune époque, le gouvernement des faits n'a été aussi complètement distinct du gouvernement des esprits. [...] Jamais la philosophie n'a plus aspiré à régir le monde et ne lui a été plus étrangère<sup>8</sup>. »

Cependant, la représentation que se fait Guizot de la différence entre l'histoire de France et celle de l'Angleterre ne s'exprime pas tout entière dans cette analyse, qui anticipe sur un développement célèbre de Tocqueville<sup>9</sup>. Elle ne prend son sens exact que dans le contexte plus général de l'histoire de la civilisation européenne, et surtout de la comparaison entre les grandes nations européennes, du point de vue des relations entre la pensée et l'action. C'est en effet la simultanéité du « développement de l'état social et de celui de l'état intellectuel » qui, au moins dans ses premières œuvres, constitue pour Guizot la marque de la supériorité; or, de ce point de vue, c'est

la France et non l'Angleterre qui occupe la première place dans l'histoire moderne. Au début de son *Histoire de la civilisation en France*, Guizot justifie la place privilégiée qu'il accorde à la civilisation française par le fait qu'on trouve en France un « double caractère d'activité intellectuelle et d'habileté pratique, de méditation et d'application », qui donne aux grands événements de l'Histoire de France, à toutes les classes de la société française, « une physionomie qui ne se retrouve point ailleurs<sup>10</sup> ». Dans ce contexte, l'Angleterre n'apparaît plus comme l'exemple privilégié de la civilisation moderne, mais plutôt comme la figure symétrique de l'Allemagne, où la profondeur spéculative va de pair avec le « défaut de connaissance du monde extérieur » : « De même que le génie pratique éclate partout en Angleterre, de même la pure activité intellectuelle est le trait dominant de la civilisation allemande<sup>11</sup>. »

Ainsi, dès lors que l'on sort des limites étroites du XVIII<sup>e</sup> siècle finissant pour considérer l'ensemble de l'histoire intellectuelle française, on est en fait conduit à renverser totalement le jugement abrupt porté à la fin de l'*Histoire de la civilisation en Europe* sur l'esprit français :

« Les philosophes français offrent aussi un rare mélange de spéculation et d'intelligence pratique ; ils méditent profondément, hardiment ; ils cherchent la vérité pure, sans aucune vue d'application ; mais ils conservent toujours le sentiment du monde extérieur, des faits au milieu desquels ils vivent ; ils s'élèvent très haut, mais sans perdre la terre de vue.

[...] On a beaucoup parlé, surtout depuis quelque temps, du bon sens comme d'un trait distinctif du génie français. Il est vrai ; mais ce n'est point un bon sens purement pratique, uniquement appliqué à réussir dans ses entreprises ; c'est un bon sens philosophique, qui pénètre au fond des idées, et les comprend et les juge dans toute leur portée, en même temps qu'il tient compte des faits extérieurs. Ce bon sens, c'est la raison ; l'esprit français est à la fois rationnel et raisonnable<sup>12</sup>. »

Dans les premières œuvres de Guizot, c'est donc surtout pour le passé moderne que l'histoire anglaise se voit attribuer un statut privilégié, alors que, pour ce qui concerne l'avenir, c'est la France qui porte les plus hauts espoirs politiques : l'esprit abstrait des Lumières françaises n'est qu'un moment passager dans l'histoire de France, dont on peut espérer qu'elle vérifiera à nouveau la capacité de la nation française à unir harmonieusement la théorie et la pratique.

Politiquement, cette manière assez originale de comparer la France et l'Angleterre exprime d'abord les idées propres au milieu doctrinaire qui, s'il voulait dépasser l'esprit révolutionnaire, enten-

daît aussi promouvoir une politique à la fois rationnelle et raisonnable, que l'empirisme des Anglais ne pouvait suffire à fonder. Il est inutile, après les travaux de Pierre Rosanvallon<sup>13</sup>, d'insister sur ce que ce projet de reconstruction avait de neuf par rapport au libéralisme classique, mais il faut aussi ajouter qu'il s'accompagne chez Guizot d'une inflexion importante dans l'interprétation de l'histoire moderne, qui s'écarte sur plus d'un point des schémas dominants de l'historiographie libérale écossaise ou française. Certes, Guizot reprend à ses prédécesseurs l'idée que le progrès de la civilisation est lié au développement de la société civile, sous la double figure de la liberté de conscience et de l'émancipation de l'économie ; mais ce développement n'est pour lui qu'un des aspects d'un processus de rationalisation, dont l'autre face est constituée par la centralisation du pouvoir, incarnée historiquement dans la monarchie absolue. Nous avons vu que, pour Guizot, ce qui distingue l'esprit français de l'esprit anglais c'est sa plus grande capacité à informer l'action par des idées générales, qui lui permet de dépasser l'esprit étroitement pratique de la civilisation anglaise ; or ce trait intellectuel est lui-même indissolublement lié aux caractères propres au développement politique de la civilisation française. Ce qui, dans le passé, a empêché la société d'atteindre une « destinée vraiment publique » (universelle), c'est en effet l'« absence d'intérêts généraux et d'idées générales » et, dans l'histoire moderne, c'est seulement avec le progrès de la centralisation politique que la société a pu enfin « devenir à la fois grande et régulière, but auquel elle aspire régulièrement » :

« Le xiv<sup>e</sup> siècle expiré, après le mauvais succès de toutes les grandes tentatives d'organisation politique, l'Europe entra naturellement et comme par instinct dans les voies de la centralisation. C'est le caractère du xv<sup>e</sup> siècle d'avoir tendu constamment à créer des intérêts généraux, des idées générales, à faire disparaître l'esprit de spécialité, de localité, à réunir, à élever ensemble les existences et les esprits, à créer enfin ce qui n'existait pas jusqu'alors, des peuples et des gouvernements<sup>14</sup>. »

L'originalité de l'Angleterre, c'est que, pour mieux affirmer le principe de la liberté, elle reste à l'écart de la tendance à la centralisation politique, dominante dans l'Europe continentale, dont le sens profond, au contraire, s'incarne parfaitement dans l'histoire de la France. Même si, du point de vue du progrès de la liberté, l'Angleterre est supérieure à la France, elle est donc moins avancée du point de vue de la rationalisation du pouvoir, et c'est ce retard qui rend compte, en dernière analyse, de la supériorité de l'esprit français sur l'esprit anglais. Il est clair que Guizot s'écarte ici sur un point important de la tradition dominante, « anglophile », du

libéralisme moderne<sup>15</sup>, qui a toujours dénoncé, dans l'État français (monarchique ou révolutionnaire), un « esprit d'uniformité<sup>16</sup> » destructeur de la vie et de la liberté; Guizot reconnaît en effet de grands mérites à l'effort d'unification et de rationalisation commencé sous la monarchie absolue<sup>17</sup>. Inversement, il est conduit à mettre au premier plan, dans la Révolution anglaise, les aspects par lesquels elle se rapproche malgré tout des tendances continentales : la condamnation de la dynastie des Stuarts ne tient pas seulement à son caractère oppressif mais aussi à son impuissance politique<sup>18</sup>, et la grandeur de la Révolution, plus que dans l'action du Long Parlement, s'incarne dans le Protectorat de Cromwell, rationnel et modéré malgré la dictature.

Or, si les progrès de la civilisation devaient briser le gouvernement absolu pour permettre à la société de s'épanouir, il n'en reste pas moins que le pouvoir est lui-même une dimension permanente des sociétés humaines, plus que jamais nécessaire dans le monde moderne, du fait même de la multiplicité des buts que celui-ci se propose d'atteindre. De cette façon, Guizot prend, dans les débats de son temps, une position qui le place pour ainsi dire à mi-chemin entre la tradition libérale classique (telle qu'elle s'exprime encore chez Benjamin Constant et Mme de Staël) et les tendances « reconstructrices » qui s'affirment chez Saint-Simon et, plus tard, chez Auguste Comte. À la différence de ces derniers, Guizot est évidemment fidèle aux idées libérales lorsqu'il considère l'« esprit de libre examen » comme un acquis définitif, et non pas comme un trait passager, propre à une phase critique transitoire, à laquelle devrait succéder une nouvelle époque organique; en outre, comme protestant orthodoxe, il ne pouvait guère être tenté par des doctrines qui prétendaient restaurer un magistère comparable à celui de l'Église catholique, en le mettant par surcroît au service d'une religion non chrétienne, voire sans Dieu. Néanmoins, il participe aussi de l'esprit positif par son souci de l'organisation du pouvoir, et par sa sympathie pour un des premiers dictateurs modernes.

Le problème de l'unité de la société — que Comte tentera de résoudre par la recreation d'un dualisme politique (entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel) comparable à celui qui a dominé le Moyen Âge — ne peut donc recevoir de solution, pour Guizot, que par la synthèse de la liberté civile et de l'organisation d'un pouvoir politique fort, qui laisse une large place à l'exécutif, et qui, dans sa forme monarchique, s'écarte des conceptions classiques du régime parlementaire<sup>19</sup>.

On comprend mieux ainsi ce qui distingue la vision de l'Angleterre qu'a Guizot de celle de ses grands prédécesseurs libéraux : son originalité consiste essentiellement à reprendre les thèmes du libéralisme le plus modéré (ou le plus conservateur) en les mettant au service d'une doctrine nouvelle; il reconnaît la valeur des

principes aristocratiques, voire monarchiques, mais les détache complètement de la nostalgie traditionaliste dont ils étaient jusqu'alors imprégnés. À cet égard, rien n'est plus caractéristique de l'état d'esprit de Guizot que la façon dont il perçoit la synthèse anglaise entre le gouvernement représentatif et la monarchie. Il ne s'agit pas là seulement pour lui de défendre un simple compromis politique ni même de saluer la réconciliation de la tradition et du monde moderne, mais bien plutôt de mettre en valeur une synthèse réussie entre les deux tendances contradictoires du développement de la modernité : la liberté et la centralisation du pouvoir ; de là provient, dans toutes les études qu'il a consacrées à l'histoire anglaise, son appréciation très largement positive de l'action de Cromwell, qui n'a pas seulement été « successivement Danton et Bonaparte<sup>20</sup> », mais qui a su pressentir, au-delà de la lutte contre l'absolutisme royal, que la monarchie restait, en Angleterre, la forme politique la plus appropriée pour accomplir les missions de l'exécutif<sup>21</sup>.

Dans les premières œuvres de Guizot, l'apologie de la Révolution anglaise se fonde d'abord sur celle de la lutte de l'esprit de liberté contre les vices de l'absolutisme royal ; mais de ce fait même l'exemple anglais se trouve relativisé, et paraît en dernière analyse insuffisant pour inspirer le projet rationalisateur de la nouvelle génération libérale et doctrinaire. Dans les œuvres ultérieures, surtout après la chute de la monarchie de Juillet<sup>22</sup>, la Révolution anglaise est au contraire l'objet d'un éloge sans réserve, parce que, à la différence de la Révolution française, elle a « réussi », dans la mesure même où elle a su juguler l'« esprit révolutionnaire<sup>23</sup> ». L'infléchissement conservateur de la pensée de Guizot, sur lequel Pierre Rosanvallon a justement insisté, paraît ici trop manifeste pour que l'on puisse le nier ; il reste à savoir si cette modification d'accent engage ou non le fond de sa pensée. Pour répondre à cette question, il ne suffit plus de comparer sa vision de l'histoire anglaise à celle de ses contemporains, il faut aussi montrer comment celle-ci se rattache à ses principes ultimes, c'est-à-dire à sa doctrine de la souveraineté, à sa conception du gouvernement représentatif, et à la manière dont il comprend les relations entre le temporel et le spirituel.

### *Théologie et politique dans la Révolution anglaise*

La principale originalité des Doctrinaires et parmi eux de Guizot est qu'ils ont repris les formules classiques du libéralisme (la liberté individuelle, le régime représentatif, la publicité, etc.) en les détachant du contexte, individualiste et radical, dans lequel elles

sont apparues. L'œuvre théorique de Guizot est à cet égard tout à fait exemplaire, qui reprend les formules des Lumières françaises pour les mettre au service d'une anthropologie pessimiste qui doit beaucoup à l'orthodoxie protestante. En apparence, en effet, l'idée que la souveraineté de la raison est supérieure à tous les gouvernements humains, et pas seulement aux régimes monarchiques ou aristocratiques, reprend une thèse de la philosophie française du XVIII<sup>e</sup> siècle, commune aux encyclopédistes et aux héritiers libéraux des Physiocrates (notamment Turgot et Condorcet) — mais la présentation qu'en donne Guizot repose en fait sur un renversement complet de la doctrine classique des Lumières.

Si l'on devait résumer l'esprit qui a dominé la pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle, on pourrait dire que ses principaux représentants, physiocrates et philosophes, ont eu en commun, à l'exception de Montesquieu et, dans une moindre mesure, de Rousseau, d'unir à un empirisme théorique, d'inspiration lockienne et newtonienne, un rationalisme pratique, dont le principe consistait à étendre aux questions morales et politiques la problématique cartésienne du doute méthodique et de l'évidence. De là provient, en particulier, l'hésitation, dans la pensée française, entre les revendications libérales, égalitaires ou démocratiques, et l'idée du despotisme éclairé. D'un côté, en effet, rien ne permet de faire confiance *a priori* à l'opinion majoritaire, qui peut très bien être aveuglée par la tradition ou par les préjugés : c'est là, par exemple, ce qui fonde, chez un Mercier de La Rivière, l'idée du despotisme légal, qui suppose le règne de l'évidence. D'un autre côté, l'identité de la constitution subjective (rationnelle) des hommes suppose aussi une certaine égalité entre eux pour ce qui est de la faculté de juger — « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » —, ce qui limite d'emblée les prétentions d'une éventuelle aristocratie des Lumières : c'est pourquoi, chez Turgot et Condorcet, la doctrine physiocratique elle-même est infléchie dans un sens démocratique et libéral. Il est clair que, de ces deux interprétations, c'est la seconde, libérale et égalitaire, qui devait paraître la plus naturelle, dès lors que l'on voyait dans l'autonomie individuelle (dans les « droits de l'homme ») la première des évidences qui s'imposent à tous les gouvernants. De ce fait, malgré la fascination française pour le despotisme, « éclairé » ou « légal », la politique des Lumières conduit, en France comme en Angleterre, à la revendication générale d'une rationalisation de la domination, qui suppose le règne de l'opinion publique (*i.e.*, en France, de l'« évidence ») et la subordination rigoureuse du pouvoir exécutif au législatif, supposé auteur de règles qui, générales ou universalisables, sont susceptibles de publicité<sup>24</sup>. Quant à l'aspect aristocratique de la doctrine, il survivait seulement dans la critique du « consentement universel » et de la tradition, pour appuyer sans doute l'activisme réformateur

des ministres éclairés, mais aussi pour ruiner les principes traditionnels qui fondaient la légitimité de l'Ancien Régime.

Ce bref rappel suffit à faire comprendre sur quoi repose la doctrine de Guizot ; elle hérite des Lumières l'idée que la raison est le seul principe de légitimité qui puisse fonder la souveraineté — mais elle n'a plus, dans la conscience et dans l'autonomie individuelles, la confiance qu'avaient encore les philosophes ou les derniers physiocrates, à qui elle reprend, en revanche, l'idée que la connaissance empirique et la connaissance expérimentale sont nécessaires pour suppléer aux faiblesses de la raison humaine. Ce n'est donc plus la faculté commune de reconnaître l'évidence, mais, au contraire, la faillibilité de la raison humaine — manifestement liée, pour Guizot, à la déchéance de notre nature — qui fonde la critique de l'absolutisme. De même, la valeur de la publicité ne provient pas de la nécessité de soumettre l'action des gouvernants à l'autorité de l'évidence, mais de l'impossibilité de parvenir directement à la connaissance de la vérité. C'est aussi pourquoi, de même que la confiance des Lumières dans le « bon sens » est, au moins virtuellement, égalitaire, l'insistance de Guizot sur la faillibilité de la raison humaine donne finalement une certaine coloration aristocratique à sa doctrine des capacités<sup>25</sup>.

Dans le contexte des débats de la Restauration, cette doctrine — exposée notamment dans *De la souveraineté* et dans le cours sur les *Origines du gouvernement représentatif* — peut aussi être lue comme un retournement de la théorie de Bonald contre ses propres conséquences, absolutistes et théocratiques. De l'idée de la finitude de l'entendement humain, et de la déchéance de la nature humaine, Bonald tirait sa critique de la doctrine rousseauiste de la souveraineté : la division des hommes interdisait pour lui de fonder la volonté générale sur la volonté populaire. Guizot étend implicitement l'argument à toute autorité humaine, pour voir dans la démocratie pure et dans la monarchie absolue deux formes concurrentes de l'« idolâtrie politique ». Or, c'est cette idée (dont l'efficacité polémique est évidente) qui sous-tend aussi l'analyse de la Révolution anglaise, puisque celle-ci, « plus politique que religieuse<sup>26</sup> », n'en est pas moins pour Guizot le prolongement politique de la Réforme.

Certes, la Révolution anglaise, qui reposait sur une alliance entre des amis de la liberté politique et des esprits plus religieux, pour qui la liberté n'était qu'un moyen, a été de ce fait « essentiellement vouée à la défense et à la conquête de la liberté<sup>27</sup> ». Il faut ajouter cependant que, pour Guizot, il y a une analogie étroite entre le problème de l'organisation politique et celui de l'autorité dans l'Église : « Les conditions de la légitimité, écrit-il, sont les mêmes pour le gouvernement de la société religieuse que pour tout autre<sup>28</sup> » ; tout gouvernement doit à la fois confier le pouvoir aux

plus dignes et respecter la liberté des gouvernés<sup>29</sup>; dans ces conditions, l'organisation catholique de l'Église participe elle-même, dans sa négation de la liberté de conscience et dans ses tendances virtuellement théocratiques, de l'« idolâtrie politique ». C'est pourquoi, tant que l'émancipation religieuse ne fait que réclamer la liberté de conscience sans pour autant nier toute organisation hiérarchique, elle est pleinement légitime; mieux encore, elle accomplit en fait l'esprit véritable, anti-idolâtrique, du christianisme; de la même façon, tant que la révolution politique reste dominée par l'esprit de la Réforme, elle s'interdit de transgresser les limites de la condition humaine. S'il en est ainsi, les travaux de Guizot sur l'*Histoire de la Révolution d'Angleterre* doivent être lus aussi comme une œuvre d'apologétique protestante. Aux origines de la Révolution anglaise se trouve la critique de la confusion, dans l'Église anglicane, du pouvoir politique et de l'autorité religieuse<sup>30</sup> et, inversement, ce qui fait la force de la revendication libérale, c'est qu'elle s'exprime alors dans la forme religieuse qui lui est la mieux appropriée. Plus tard, dans ses tendances républicaines, la révolution frôle l'« idolâtrie politique », mais ce qui la sauve de ses propres débordements, c'est le sens protestant de l'autorité civile qui continue, malgré son hypocrisie, son orgueil et ses erreurs, à inspirer Cromwell.

\*

Entre l'*Histoire de la civilisation en Europe* (1828-1829) et le *Discours sur l'histoire de la Révolution d'Angleterre* (1850), l'expérience politique de Guizot l'a sans doute conduit à devenir plus sceptique sur la capacité de la France à réussir mieux que l'Angleterre sa transformation politique et sociale. Néanmoins, son interprétation de la Révolution anglaise reste, pour l'essentiel, toujours la même; si on replace ses premières analyses dans leur contexte théorique et polémique, il est clair que, dès sa jeunesse, Guizot aurait pu écrire ces lignes, qui concluent le *Discours* :

« Soit que l'on regarde à la destinée des nations, ou à celle des grands hommes, qu'il s'agisse d'une monarchie ou d'une république, d'une société aristocratique ou démocratique, la même lumière brille dans les faits; le succès définitif ne s'obtient qu'au nom des mêmes principes et par les mêmes voies. L'esprit révolutionnaire est fatal aux grandeurs qu'il élève comme à celles qu'il renverse. La politique qui conserve les États est aussi la seule qui conserve et fonde les révolutions<sup>31</sup>. »

Assez platement conservatrice dans ses conclusions, l'analyse de Guizot est pourtant riche en aperçus profonds et audacieux, qui manifestent une compréhension aiguë des problèmes de la société

moderne naissante. Ce qui fait sa valeur, outre le grand talent, historique et littéraire, de l'auteur, c'est sans doute la conscience qu'il a eue de la nécessité, après la Révolution française, d'une nouvelle fondation de la doctrine libérale. Guizot exprime, sous une forme souvent paradoxale et inattendue, une expérience assez nouvelle en France : celle de la découverte, dans l'effort des hommes pour rationaliser le monde social, des limites inhérentes au rationalisme politique et à l'artificialisme des Modernes. C'est là ce qui, pour nos contemporains, fait le prix de son œuvre. Défenseur d'une politique de la finitude, théoricien des limites de la représentation et de l'irréductibilité du pouvoir, il nous touche plus que ses prédécesseurs, nous qui avons appris à voir dans la division sociale l'énigme la plus féconde de la démocratie. D'où vient, dans ce cas, que, comme le remarque ici même Claude Lefort, il reste incapable de reconnaître dans la démocratie le régime — ou, mieux, le milieu — où la société fait l'expérience de sa division et de son incapacité à incarner la justice ou la raison<sup>32</sup>? Plus encore qu'à ses positions politiques conservatrices, ces limites de la pensée de Guizot me semblent surtout tenir à ses racines théologiques : si c'est l'orgueil humain — au sens chrétien de la révolte de la créature — que l'on trouve derrière l'« idolâtrie politique », il faut bien que l'impossibilité d'incarner la justice ou la raison fasse appel à quelque fondement transcendant, et non pas simplement au travail indéfini de la société sur elle-même. Rien ne nous oblige, à mes yeux du moins, à suivre Guizot sur ce point : chez d'autres penseurs, plus cohérents sans doute, la réflexion sur les limites de l'artificialisme politique moderne s'accompagne au contraire d'une dissociation progressive de l'idée de finitude et de ses fondations chrétiennes traditionnelles<sup>33</sup>. Remarquons simplement que, de même que, dans son histoire politique, il insiste sur les sources religieuses de la liberté moderne — c'est-à-dire sur la Réforme —, sa philosophie politique nous invite aussi à réfléchir à nouveau sur les sources théologiques de nos propres représentations.

## NOTES

1. Je me permets de renvoyer ici à mon article « Un romantique libéral, Benjamin Constant », *Esprit*, 1983, n° 3, p. 49-66.

2. Sur la place de l'œuvre de Guizot dans l'historiographie de la Révolution anglaise, on se reportera aux belles analyses de O. Lutaud, « Guizot historien, politique, écrivain devant les révolutions d'Angleterre », in *Actes du colloque François Guizot (Paris, 22-25 octobre 1974)*. Paris, Société de l'histoire du protestantisme français, 1976, p. 239-272.

3. Cf., sur ce débat, mon introduction aux *Réflexions sur la Révolution de France* de Burke, Paris, 1989.

4. Paine avait déjà développé une argumentation identique en 1776, dans son apologie de la Révolution américaine, *Le Sens commun*.

5. L'opposition entre Benjamin Constant et Chateaubriand peut aussi être comprise comme le résultat d'une décomposition du système de Montesquieu, dont les différents thèmes acquièrent pour ainsi dire une vie propre, pour entrer finalement en conflit.

6. Voir notamment : « Sur la révolution de 1688 », *Le Penseur européen* des 5, 11 et 17 novembre 1819; repris in *Dix ans d'études préhistoriques* (1834), *Œuvres*, Paris, 1856, t. III, p. 372-385.

7. *Histoire de la civilisation en France*, Paris, 1840, 4 vol., première leçon, t. I, p. 5.

8. *Histoire de la civilisation en Europe*, Paris, 1840, quatorzième leçon, p. 424 (rééd., Paris, 1985, p. 301).

9. A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Livre III, chap. I, in *Œuvres complètes*, Paris, 1952, t. II, vol. I, p. 193-201.

10. *Histoire de la civilisation en France*, *op. cit.*, première leçon, t. I, p. 13.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*, p. 19-21.

13. P. Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, Paris, 1985.

14. *Histoire de la civilisation en Europe*, *op. cit.*, onzième leçon, p. 315 (rééd., p. 239).

15. Cet état d'esprit est une constante de l'œuvre de Guizot; voir, par exemple, dans les *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps* (rééd. Paris, 1972, t. V, p. 150-153), la critique de l'esprit de parti (whig) de Macaulay. Guizot est assez proche ici du Hume de l'*Histoire d'Angleterre*, dont il se distingue néanmoins — outre sa sympathie pour la Révolution anglaise — par l'orientation rationaliste plus que sceptique de sa critique de l'orthodoxie whig, et de sa défense de la tradition politique continentale.

16. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre XXIX, chap. XVIII, (« Des idées d'uniformité »); Benjamin Constant, « De l'uniformité », in *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*; Guizot s'oppose également ici aux idées de Burke.

17. Guizot conserve ainsi un aspect essentiel de la tradition dominante des Lumières françaises, celle de Voltaire, de Turgot et de Condorcet.

18. Voir, par exemple, l'*Histoire de Charles I<sup>er</sup>*, 8<sup>e</sup> éd., Paris, 1862, t. I, Livre I, *passim*. Voir le parallèle entre Buckingham et Richelieu chez Hume, *Histoire d'Angleterre*, trad. fr., Paris, 1839, t. V, p. 30.

19. Voir sur ce point la communication de P. Pasquino, *infra*.

20. *Histoire de la civilisation en Europe*, *op. cit.*, treizième leçon, p. 386 (rééd., p. 280).

21. « Cromwell avait à cœur de rendre à son pays un gouvernement régulier et stable, le seul gouvernement qui lui convînt, la monarchie avec le Parlement. » *Histoire de la République d'Angleterre et de Cromwell*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1855, t. II, p. 399.

22. Voir notamment le *Discours sur l'histoire de la Révolution d'Angleterre*, Paris, 1850, repris dans l'*Histoire de Charles I<sup>er</sup>*, *op. cit.*, t. I.

23. *Ibid.*, p. 183, *Histoire de Charles I<sup>er</sup>*, *op. cit.*, p. 120.

24. Il faut d'ailleurs remarquer que cette évolution de la pensée physiocratique s'accompagne aussi, chez Turgot, d'une minimisation de la valeur scientifique de l'évidence au profit de l'expérimentation et de l'observation, qui entraîne un souci plus grand de la faillibilité de la raison.

25. P. Rosanvallon, présentation de « Philosophie politique : de la souveraineté », texte publié à la suite de l'*Histoire de la civilisation en Europe*, rééd. Paris, 1985, p. 313.

26. *Histoire de la civilisation en Europe*, *op. cit.*, treizième leçon, p. 369 (rééd., p. 270).

27. *Ibid.*, p. 377 (rééd., p. 275).

28. *Ibid.*, cinquième leçon, p. 144 (rééd., p. 138).

29. Guizot reconnaît aussi que, dans la société religieuse comme dans le monde politique, toutes les formes de gouvernement peuvent correspondre à des exigences réelles et être partiellement légitimes, tant qu'elles ne transgressent pas les deux principes majeurs de la légitimité : le pouvoir des « capacités », le respect de la liberté des gouvernés; voir la présentation qu'il fait du problème de l'autorité dans l'Église primitive dans l'*Histoire de la civilisation en France*, *op. cit.*, troisième leçon, t. I, p. 67-106.

30. Voir sur ce point l'*Histoire de Charles I<sup>er</sup>*, *op. cit.*, t. I, p. 131-136.

31. *Discours sur l'histoire de la Révolution d'Angleterre*, *op. cit.*, p. 183, *Histoire de Charles I<sup>er</sup>*, *op. cit.*, p. 120.

32. Cf. la communication de C. Lefort, *infra*.

33. C'est le sens, en particulier, de l'œuvre de Hume.